



**EstuDAv**  
Revista Estudios Avanzados



UNIVERSIDAD  
DE SANTIAGO  
DE CHILE

EstuDAv - Estudios Avanzados

Nº 34 junio 2021: 47-56

ISSN 0718-5014

## Deconstrucción de la *oikeiosis*: filiación, familia y familiaridad en Gilles Deleuze y Jacques Derrida

*Deconstruction of Oikeiosis: Filiation, Family and Familiarity  
in Gilles Deleuze and Jacques Derrida*

Gilbert Caroca

Gilbert Caroca

Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

ORCID 0000-0003-3517-2374, [gilbert.caroca@gmail.com](mailto:gilbert.caroca@gmail.com)

Recibido: 30/09/20 · Aceptado: 31/01/21 · Publicado: 26/06/21

### Resumen

Este ensayo busca probar la tesis que, más allá de las diferencias entre Deleuze y Derrida, existe una crítica común al tópico clásico de la “familiaridad” (*oikeiosis*). Un pensamiento contra la filiación entre los términos individuales, sociales, familiares y nacionales que en ellos se implica, esta cuestión filosófica afecta desde lo biológico a lo social y lo político. Respecto a lo biológico, porque la filiación es entre el ser individual y la *specie*; lo social, porque la filiación es la constitución de “la familia” (la tan llamada base de la sociedad). Finalmente, porque la filiación es la cuestión general del parentesco y la descendencia. La crítica, de todos modos, es diferente en el procedimiento. Deleuze va rápidamente a desterrar la lógica de la filiación, mientras, al contrario, Derrida es más lento y paciente en mostrar que la lógica de la familiaridad es autoinmune y deconstructiva de sí misma.

**Palabras clave:** filiación, sociedad, deconstrucción, Derrida, Deleuze.

### Abstract

This essay aims to prove the thesis that, towards the differences between Deleuze and Derrida, there is a common critic against the classical topic of “familiarity” (*oikeiosis*). A thinking against the filiation between individual, social, familiar, and national therms that involves in them, this philosophical question affects from the biological to the social and political aspects. Respect the biological, because the filiation is between the individual being and the *specie*; the social, because the filiation is the constitution of “the family” (the so called basis of all society). Finally, because the filiation is the general question of relationship and kinship. The critic, anyway, is different in the procedure: Deleuze go quickly to vanish the logic of filiation, and on the contrary, Derrida is slower and patient in showing that the logic of familiarity is autoimmune and deconstructive of itself.

**Keywords:** filiation, society, deconstruction, Derrida, Deleuze.

## Introducción

La familiaridad y la familia son habitualmente tratadas como asuntos centrales, ya sea en el caso de una política de Estado, de una reforma económica o incluso en un tratamiento psicológico. En gran medida la fama del psicoanálisis y de la reciente teoría del apego, por una parte, centra sus terapias y la búsqueda de una escena primordial-familiar que daría sentido a los modos en los que se relacionan los hijos con los padres (el edipismo psicoanalítico); por otra parte, reflexiona sobre el impacto que podría tener la temprana cercanía o alejamiento que tendrían los bebés con sus madres (teoría del apego). El estructuralismo de Lévi-Strauss y el psicoanálisis no están exentos de este familiarismo; para el primero, cuestiones familiares serán puestas en términos de “parentesco” (entre ellos, el conocido “patriarcado”), mientras para los psicoanalistas las relaciones de parentesco serán especialmente relevantes. Resuenan cuestiones como la “ley del padre” lacaniana, o bien la típica edipización de la subjetividad. En este breve opúsculo se dará cuenta de cómo esta recurrencia a la familiaridad y a la filiación se encuentra interpelada por las ideas de Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

A pesar de que sus modos de practicar la filosofía entre Deleuze y Derrida no se acercan demasiado, sí puede decirse que hay aspectos importantes en los que existe un encuentro. Mantuvieron preocupaciones comunes en torno a mostrar aspectos cuestionables sobre presentar la filiación familiar como un modelo de hacer la política o de constituir una identidad colectiva. La propuesta del presente texto es comenzar a trazar el camino de los elementos que serán decisivos para abrir la discusión en torno a lo que refiere a la filiación. En primer lugar, podría afirmarse que el tratamiento filosófico y el cuestionamiento a una cierta noción de vida orgánica se ubica en la base del problema filosófico de la filiación. Así, la dimensión biológica del problema contempla la organización de un ser consigo mismo, la funcionalización de aquel conjunto organizado y el principio de individuación, como también la correspondencia entre esa organización y esa funcionalización y su ulterior formar parte de un saber. En segundo lugar, existe un tratamiento negativo o simplemente desvinculante de lo que se entiende por familia (ya sea al modo de una virtualidad, en el caso de Derrida, o bien activamente, al modo de una *fuga*, en el caso de Deleuze). Cabe destacar que en el tratamiento de ambos aspectos irrumpen figuraciones vegetales, tales como lo *rizomático*<sup>1</sup> en el caso de Deleuze y la *diseminación* en el caso de

Derrida: desde el punto de vista de la irrupción de estas figuraciones vegetales en el texto deleuziano y derridiano es que es posible un acercamiento a la problemática de la filiación o, al menos, esta es la indagación que pretende desarrollar este trabajo.

La filiación, se verá en el caso de Derrida, obedece a una cierta metafóricidad en la que se encuentra atrapada y fuera de la cual no hay nada. No existe una filiación *como tal*: nadie nunca puede estar seguro de quién es su padre. Por otra parte, para Deleuze —al menos como lo enuncia en su breve texto de 1977: *Rizoma*, que será la entrada inicial a su obra *Mil Mesetas* [1980]— es característico de un pensamiento arborescente el atrapar dentro de un cuadro familiar aquello que deviene en fuga del mismo (este será precisamente el ejercicio en el que se obstina cierto psicoanálisis). Lo rizomático obedecerá entonces a esa fuga radical del cuadro familiar, un desenraizamiento, una multiplicidad que no reconoce algo como una estructura de parentesco, desactivando entonces la lógica de la mimesis que podría constituir algo así como una *familia*.<sup>2</sup>

¿Qué quiere decir que alguien o algo forme parte de una familia? ¿Es acaso la filiación un modo necesario para comprender la generación de una forma de vida? ¿Es posible pensar de otro modo que filialmente? Para comenzar a pensar en torno a las preguntas es preciso dar cuenta, por lo pronto, de las posibles acepciones de estos conceptos. En primer lugar, la filiación es ante todo la relación del padre con el hijo, relación problemática toda vez que es también la relación entre grupos, organizaciones, conjuntos (“estar filiado” o “afiliado a”). En segundo lugar, la relación más característica, la “familia”, modelada de distintas formas por el paso de la historia y el influjo cultural: padre, madre, hijos, hijas, primos, primas, tíos, abuelos, etc. La lógica de pertenencia, fuertemente permeada y permeante de relaciones económicas, contratos matrimoniales, instituciones en general, dependencias afectivas, problemas habitacionales y disposiciones espaciales usualmente a ella asociados. En tercer lugar, la familiaridad, estructura más amplia que la segunda, muchas veces objeto de disputa en las esferas

consideraré central para el asunto específico de la vegetación y la familiaridad.

2 Ya habían sentado bases de una crítica similar, aunque diferentes, en su *Anti-Edipo*: la cuestión de la familia es la ficción hermetica de que todo lo que se da en el microcosmos se da también en el macrocosmos: lo que se da en la familia, se da entonces en el Estado. Lo que se da en el Estado, se da entonces en la familia (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]). Para profundizar esta crítica, revisar cómo está desperdigada en el capítulo dos, “Psicoanálisis y familiarismo: la sagrada familia”.

1 Con relación a las irrupciones vegetales, el *devenir planta* en el proyecto filosófico de *Mil Mesetas*, en reciente estudio de Stark (2015), si bien no lo

ontológica y política: la *oikeiosis* griega,<sup>3</sup> la *fraternité*<sup>4</sup> de la revolución francesa. Una formulación fuertemente cargada de idealidad que ofrece una modulación de

la formación de una comunidad y, con ello, de todo vínculo político *qua* familiaridad, consanguinidad, hermandad, entre otros.

El propósito de traer este pensamiento desfamiliarizante, o de otro modo que filial, es el de desactivar una cierta lógica del origen: la de resolver por contención, preformación, prefiguración o canalización un puro devenir, una fuga (el caso Deleuze) o la (pre-)scripción de un nacimiento (en el caso Derrida). La familiaridad, la filialidad y la familia son canalizaciones molares de las multiplicidades, a la vez que son ficciones operantes en el desarrollo de una historia.

3 *Oikeiosis*, entonces, tal como la postula el estoico Hierocles en su *Elementa éthika* (VII, 46-48, citado en Boeri y Salles, 2014), su famosa teoría de los círculos concéntricos: hay una familiaridad consigo mismo, con los familiares sanguíneos; luego de ella, la de los nacionales, las ciudades vecinas y luego todo ser humano, la familiaridad o *cercanía* con la *pólis* universal.

4 A propósito de la *fraternité* revolucionaria, Derrida elabora una crítica del fratrocenismo, la ética de “camaradas” de la izquierda revolucionaria, en la visión de Victor Hugo, así como en general la imposibilidad de tener una *amiga*, o bien, una *camarada* (Derrida, 1998 [1994]).

## 1. Órgano, especie, re-producción

Un modo recurrente de describir una forma de vida animal o vegetal es a través de sus órganos. Los órganos tienen funciones que desarrollan y cumplen a fin de que el individuo: (i) sostenga su vida y (ii) que sostenga su *vida*. Al primer principio del pensamiento de lo orgánico, lo llamaré individuación. Es la relación entre órganos y el contorno corporal, la que es principio *sine qua non* para el ser individual de un animal o de una planta. Al segundo principio del pensamiento de lo orgánico se adscribe una forma de ver la vida como organización, es decir, como una relación compleja entre órganos que son constitutivos de una modalidad determinada, que es el modo de ser de lo vivo, o bien, la vida o lo vivo como modo de ser de un ente.<sup>5</sup> De esta manera, por ejemplo, se puede decir que la función de los intestinos es la de transportar desechos y absorber diversos nutrientes. A su vez, esa correspondencia entre órgano y función obedece a un principio teleológico o de finalidad, que respecta al modo de ser específico de una determinación del ente como vivo, por ejemplo, nuestra especie humana. Tal es la aportación de cierto acercamiento trascendental al fenómeno de la vida: contemplar su funcionalización, individuación y finalidad. Las tres varían de especie en especie y se

comportan siempre respetando un principio de homogeneidad en la que cada una tiene elementos constitutivos que le permiten la distinción y la vinculación con otros seres vivos y ambientes según sus rasgos constitutivos.

Es de observar que Deleuze, muy en contra respecto de estas tres aristas (funcionalización, individuación y finalidad) contrapondrá la figura de lo rizomático entendido como aquella superposición de estratos en donde todo conecta con todo. Multiplicidades desfuncionalizadas que muestran el imperceptible vínculo entre las distintas (así llamadas) especies en las que no hay un principio rector o canalizador que les permita diferenciarse, sino que aparecen constantemente en umbrales, sin límites previamente estructurados a la relación misma de sus partes, ni aún menos luego de ellas: es así que la abeja es la desterritorialización de la reproducción de la flor (Deleuze y Guattari, 2019b [1976]). Incluso, podría decirse que en la visión deleuziana: no hay un límite estable entre especies respecto a las operaciones que realizan, tampoco entre individuos. El rizoma es justamente esta superposición de estratos fielmente representado por Deleuze como un enjambre de ratas desplazándose a toda velocidad, sin dirección, pisándose unas a otras sin reconocer ni un principio común rector de especie, ni de uno de otro tipo: es un puro devenir. La funcionalización como forma de organización, además, tiende a desaparecer bajo el principio de lo que vendría a llamar Cuerpo sin Órganos: desfuncionalización de la vida como flujo, como devenir sin adición alguna de una canalización del sentido, del movimiento o de la pertenencia (Deleuze y Guattari, 2001 [1980]).

Para la deconstrucción, en cambio, el modelo propio de la vida aparece bajo dos figuras recurrentes: la autoinmunidad y la sobrevida. La primera, como

5 Respecto a la relación entre órgano y función, véase de Kant (2006) *Crítica de la facultad de juzgar*; para la vida como modo de ser por Heidegger (2007), *Problemas fundamentales de la metafísica*. Por otra parte, el principio de organización y el de individuación han sido tratados por François Jacob en su *La lógica de lo viviente* (1999 [1970]), en particular en el capítulo dos, titulado “La organización”. Jacob será esencial en la discusión del seminario *La vie la mort* (1975-1976), de Jacques Derrida. A su vez, sobre el principio de individuación, de un modo en principio diferente del paradigma organicista, Gilbert Simondon (2015 [1959]) desarrollará su teoría de la individuación de cuño más cercano a la física y a las nociones de información.

aquella doble operación de la *différance* que produce aquello que prohíbe, esto es, la operación en y por la que lo vivo está vivo mientras produce su propia muerte. Entonces, a la vez que es capaz de producir sus propias limitaciones, su propio ser está posibilitado por aquello que lo hace imposible. Esta sería la lectura de Freud de *Más allá del principio del placer*:<sup>6</sup> la pulsión de muerte como aquel elemento propio de la vida que la hace devenir inorgánica, la hace repetir un origen inanimado.<sup>7</sup> La segunda, la sobrevida: vivir no consiste nunca en vivir, no hay un puro flujo, ni una presencia a sí misma de la vida.<sup>8</sup> La vida solo es aquello que sobrevive a sí misma. Si anteriormente se expuso la constitución autoinmunitaria de la vida —en la que a cada paso produce su propia destrucción— la estructura de sobrevida<sup>9</sup> hace a la vez una autoinmunidad de la autoinmunidad: la propia producción de la muerte de la vida, hace que la vida salga de sí misma, produciéndose más allá de sus límites. El devenir archivo, así como la espectralidad de la huella, es la estructura por la que la vida continúa fuera de sí misma, fuera de cualquier afecto, asimilación o inmanencia. Las marcas quedan en un soporte, *parergon*, marco: estas marcas tienen una vida (nunca propia) fuera de sí misma. Es una lógica de la inscripción, a la vez que una inscripción de la vida.<sup>10</sup> Ambas estructuras juntas son las que producen un paradigma distinto al orgánico como organización: la individuación está superada por el paradigma de la sobrevida, a la vez que el principio de finalidad se encuentra indeterminado por el principio de intransmisibilidad de la inscripción.<sup>11</sup> Finalmente, la funcio-

nalización desaparece al plantear la vida como un diferimiento de sí: no hay una traducción última de la vida, ni una resolución determinada de ella misma que pueda ser la sobrevida. La sobrevida como cuasi estructura no es una determinación, justamente, porque tematiza la posibilidad de heterogeneidad y diferenciación continua de la vida, respecto de ella misma.

Cabe agregar que para ambos casos la determinación “especista” de seres vivos desaparece; en el caso de Deleuze, algo así como una especie desaparece en la noción de rizoma que defiende. Su ejemplo es claro: una orquídea y una avispa forman un rizoma. Independientemente de qué “especie” o “forma de vida” forme cada una de ellas, no hay un elemento distintivo entre ambas, sino que un umbral de indeterminación. Por otra parte, la sobrevida como forma de vida que sobre-vive en un trazo otro, permite que tanto una huella como cualquier “herencia” sea tematizada como parte de una vida. En este sentido, aparece tanto la reproducción de un ser vivo como también una herencia de otro tipo (por ejemplo, una ecológica: una modificación de un ambiente determinado, o modificación en el movimiento de un enjambre, si se quiere).

Las especies suelen ser tratadas como un modo de filiación: una estructura esencial, por la que agrupar distintos individuos que comparten cierta composición o semejanza, para poder determinar su esencia con una remisión al conjunto al que pertenece. Es decir, la determinación especista de un sujeto equivale a la imputación, la categorización de pertenecer a una familia de seres. La vida atravesada por una filiación que la determina y que la distingue según una esencia. Derrida y Deleuze, de modos distintos, coinciden en desatender la determinación especista de un ser vivo. No hay una pertenencia a una familia ideal, a algo así como una especie, por la que un animal o una planta es lo que es.

6 Lectura desarrollada sobre todo en su texto *Especular Freud*, parte de su seminario *La vie la mort*, cuya segunda parte (dedicada íntegramente a Freud) fue publicada dentro del libro *La Carta Postale* de 1979. Mas para la tesis general de la indistinción radical entre la vida y la muerte, es preciso remitir a *La vie la mort* (Derrida, 2019 [1975]).

7 Existen varias versiones y énfasis para dar lectura a la autoinmunidad derridiana. Una versión filosófica particular, por ejemplo, fuera de los estudios de Derrida, es la que desarrollada por Esposito en *Immunitas. Protezione e negazione della vita* y que dará lugar a lo que se llamará “el paradigma inmunitario de la biopolítica” (Esposito, 2002).

8 “La idealidad de toda idealidad es el presente viviente, la presencia a sí de la vida trascendental” (Derrida, 1995 [1972]: 42).

9 Para lectura de Derrida como pensador de la sobrevida (*sur-vie*), véase Hägglund (2008) y Pavez (2015).

10 A propósito de la inscripción de la vida, resuena el tratamiento propio de la “biodeconstrucción” (Vitale, 2014 y 2018). El estudioso italiano se centra en la discusión de Derrida con las ciencias de la vida que en general, se debe a que Derrida afirma que el ADN es un tipo de escritura (Derrida, 2019 [1975]), englobando en la deconstrucción aspectos centrales de los modernos desarrollos de la ciencia biológica.

11 Sobre la superación del paradigma significativo de la escritura, ver Derrida (2018 [1990]). Lo que vuelve fenomenológicamente relevante a las observaciones de Derrida es su desplazamiento de la

versión comunicativa de la escritura: la escritura no es meramente una transmisión codificada de información en un soporte, sino que es una estructura más amplia, lógica de la vida misma tratada como inscripción. Esto supera el principio de finalidad de la escritura como transmisión en la que habría un principio excremental de su inscripción expresado en “lo que importa es lo que transmite, no lo que está escrito”, y en general, a cualquier asimilación de la escritura como bastarda del habla. Entendida esta última como el privilegio de la presencia viva, antes que la inscripción que, desprovista de vida, no puede responder por sus intenciones o los malos entendidos que pueda producir. Por otra parte, esta cuestión deconstructiva de las relaciones entre interior y exterior serán de peculiar interés para inspirar la organología de Stiegler (véase Vignola, 2020).

## 2. De otro modo que filial

Al volver el tercer término a la inmediatez, al operarse ese retorno a la simplicidad por medio del relevo (*relève*) de la diferencia y la mediación, la vida natural ocupa a la vez el fin y el comienzo. En su sentido ontológico las metáforas son siempre metáforas de la vida: ritman la igualdad imperturbable de la vida, del ser, de la verdad, de la filiación (*filiation*): *phýsis*.

El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida. (Derrida, 2015 [1974]: 96A)

Enlazar dos aspectos aparentemente disociados, mediante una agrupación o cualidad ideal manifestada *qua* figura: tal es el desafío de la dialéctica hegeliana, así como también el de cualquier otra forma de pensamiento filial. Pensar la vida, en el sistema, es pensar también la metáfora y el sistema completo como una metáfora de la vida. El pensamiento de la filialidad hegeliana y el pensamiento filial —casi al estilo de lo que dirá Deleuze sobre lo arbóreo— procede agrupando, jerarquizando, centralizando y enraizando. Toda filiación habla de algo que no es de modo absoluto *evidente*, ni *necesario*. El sistema hegeliano, dentro de la óptica de *Clamor* (*Glas*, publicado en 1974) es justamente eso: una teoría de la filiación, una teoría del sistema y toda idealidad, como filiación en los tres sentidos aquí enunciados: biológico, familiar y autorreferencial (Derrida, 2016 [1974]).<sup>12</sup>

La filiación es el modo en que se representan las relaciones entre individuos, o bien, entre individuos a su especie, en la modalidad de la *pertenencia*. Dicha pertenencia es la remisión a un origen o bien a una propiedad (aquello que les es más propio, aquello que les constituye). La filialidad es un predicamento metafórico que vincula elementos concretos (seres vivos individuales, formas de vida, partes de un conjunto) con elementos ideales (la familia, el ser hijo, una genética, una génesis en general). Para Derrida es claro: la filialidad obedece a una operación ficticia. Sin embargo, cabe observar cuáles son los modos en que opera esa ficcionalización:

Insistimos en esta condición: condición *soñada*, lo que llamamos aquí un fantasma, pues, un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre

puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una “ficción legal”, como dice Joyce, en *Ulyses*, a propósito de la paternidad. Y esto es también verdad, más verdad que nunca sea lo que sea lo que se haya dicho a este respecto, hasta Freud incluido, de la maternidad. Todas las políticas, todos los discursos políticos del “nacimiento” abusan de lo que, en este aspecto, solo puede ser una *creencia*: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación —incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana—, todo ese “familiarismo” consiste en re-naturalizar esa “ficción”. Lo que llamamos aquí la “fraternización” es lo que produce una *política determinada*. Esta, a la izquierda o a la derecha, alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural. ¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo, hermano carnal? ¿En la naturaleza? (Derrida, 1998 [1994]: 114)

La fraternidad es la marca de una de esas formas de familiaridad que aparecen como una re-naturalización de esa ficción que es la paternidad, la maternidad, la filiación establecida, promulgada y legalizada, en cualquiera de sus formas. Derrida, en su escrito de juventud *El problema de la génesis en Husserl* (de 1954-1955),<sup>13</sup> había notado que el problema de la génesis pasa por la cuestión doble: dialéctica, entre génesis como devenir y génesis como origen. Esta cuestión se juega en una cierta inscripción: la de un acta de nacimiento, la noción *prescriptiva* de la escritura (Derrida, 2015 [1990]). Entonces, surgen las genealogías a modo de un planteamiento arbóreo, árboles para dominar y soterrar todo vínculo de un sujeto y su origen, su propiedad. El nacimiento, lejos de ser un acontecimiento revolucionario como lo pensara Hannah Arendt (1993), es una ficción rápidamente conquistada por un documento, una escritura que prescribe quién es uno y de dónde proviene.

Sobre el origen, Deleuze simplemente elimina la noción para afirmar al carácter *in media res* (Deleuze y Guattari, 2019b [1976] y 2001 [1980]) de cualquier relación entre sujetos; por otro lado, Derrida realiza un largo recorrido, ya que es una de sus mayores preocupaciones: el origen no solo desaparece o se vuelve como tal *irrepresentable*, sino que, ante todo, requiere ser

12 Más adelante, en el transcurso de *Clamor*, Derrida aventurará desarrollar esta autorreferencia del Espíritu absoluto (ya sea en su concepto de Germen [*Samen*]) como un retorno a sí de toda idealidad (Derrida, 2016 [1974]: 35A). Ver para ello el mismo caso respecto a Husserl (*supra* nota al pie 8).

13 Aunque publicada posteriormente, durante el 1990.



representado para poder ser pensado. En esta pugna, esta co-implicación<sup>14</sup> no resolutive entre lo representable y lo irrepresentable, la deconstrucción propondrá mantener en el origen la repetición. La iterabilidad,<sup>15</sup> *i.e.* el modo en que la repetición nunca repite algo que es *propio* y por lo cual siempre repite algo otro. Es también la estructura trascendental del origen: su carácter inapropiable, su variabilidad y su constante representación ante la decepción de su ausencia. Es la afirmación, entonces, del origen del sentido como ausencia del origen del sentido.<sup>16</sup>

Por otro lado, respecto a lo que a familia refiere, vale recordar el momento en que oponiéndose a la resolución típicamente familiarista del psicoanálisis Deleuze plantea un radical desentendimiento de su lógica filial, que también sugiere una posible fuga de una lógica filial en general: el psicoanálisis resuelve las inquietudes sobre el sujeto llegando a la típica escena familiar, edípica, donde se funcionaliza y se resuelve la complejidad del deseo y su constitución ontológica resulta canalizada a la energía psicológica. El psicoanálisis —en la versión de Deleuze y Guattari (2019b [1976])— sigue un principio de calco en el que cada vez se reterritorializa al niño en un cuadro familiar para resolver sus desviaciones, sus fugas. Reterritorializa, entonces, al lugar desde donde el niño clama por huir.<sup>17</sup> Ante la familiarización radical del psicoanálisis, Deleuze y Guattari proponen una huida radical: un desenraizamiento, una desterritorialización del ámbito de lo familiar.<sup>18</sup>

En este sentido es preciso decir: el inconsciente desde siempre es huérfano, es decir, se engendra a sí mismo en la identidad de la naturaleza y el hombre, del mundo y el hombre. Es la cuestión del padre, la cuestión de Dios, la que se vuelve imposible, indiferente, en tanto viene a ser lo mismo afirmar o negar tal ser, vivirlo o matarlo. (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]: 117)

El ámbito del inconsciente, ya no en su dimensión edípica sino que incluso deseante, ontológica, será siempre

la de un inconsciente huérfano, sin papá-mamá que repetir y que encontrar:

Este es el incurable familiarismo del psicoanálisis, enmarcando el inconsciente en Edipo, ligándolo a él de una parte a otra, aplastando la producción deseante, condicionando al paciente a responder papá-mamá, a conducir siempre al papá-mamá. Foucault, por tanto, tenía toda la razón cuando decía que el psicoanálisis acababa en cierta manera, realizaba, lo que la psiquiatría asilar del siglo XIX se había propuesto con Pinel y Tuke: unir la locura a un complejo parental, vincularla “a la dialéctica semi-real, semi-imaginaria, de la familia”; constituer un microcosmos en el que se simbolizasen “las grandes estructuras masivas de la sociedad burguesa y sus valores”. (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]: 102)

Deleuze, entonces, propondrá un deseo sin la filiación; ni a sí mismo (en la forma de un sujeto), ni a otro en la forma de un árbol genealógico o una asimilación familiarista del comportamiento o de la propia psicología. La cuestión de la familia o la filiación siempre fue una arbitrariedad impuesta, una resonancia ideológico-burguesa o un resabio religioso que se arrastró hasta la ensoñación paranoide del psicoanálisis.

Finalmente, cabe resaltar en el caso Derrida cómo aparece esta cuestión de la familiaridad, en sentido ideal: la fraternidad, como propuesta de expansión de lo familiar al ámbito de lo cívico, es desactivada como estrategia: la amistad cívica, además de cualquier amistad en general no debe seguir la limitación histórica de verse siempre como una analogía o una expansión del ámbito de la familia hacia otras esferas. Pues esto lleva consigo los elementos racistas (¿es acaso este distinto mi hermano?), de género (¿es acaso posible tener una amiga?).<sup>19</sup> La amistad guarda su vínculo en un comportamiento específico de la temporalidad y no meramente en un elemento constitutivo: la indeterminación futura, el quizás de los amigos, a la vez que el porvenir, figura deconstructiva que da lugar a la democracia. En otras palabras, todo lo contrario al *siempre* de la filiación, al desde antes de los tiempos del apego o del nacimiento en general.

14 A propósito de la co-implicación, véase Trujillo (2015). En general, el asunto de la co-implicación va a que *no es posible un origen puro*, siempre hay pugnas, contaminación, conflictos entre lo ideal y lo material que posibilitan la *emergencia*, ya sea de conceptos o situaciones.

15 Véase Derrida (2018 [1990]: 107-108).

16 Para esta formulación del origen, ver Potestà (2013, capítulo 5 y siguientes).

17 Esta es la discusión que emprende *Rizoma* (2019b [1976]) con el psicoanálisis de Melanie Klein, en *El psicoanálisis de los infantes* (1989 [1932]), en específico el problema con el niño Richard, que se ve en fuga del cuadro familiar.

18 Como ha podido consignar Feuerhake (2012), hay una orfandad en el *cogito* propuesto por Deleuze y Guattari en su *El Anti-Edipo* (Deleuze y Guattari, 2019a [1972]).

19 Cabe resaltar que esta pregunta es una de las más constantemente planteadas y explicitadas en *Políticas de la amistad* (1998 [1994]).

### 3. Las diferencias del enfoque deleuziano y el enfoque derridiano

**3.1.** A propósito de lo arbóreo, una crítica: Deleuze opone lo arbóreo y lo rizomático, proponiendo lo primero como lo jerarquizado, enraizador, formalizador, y lo segundo, como aquello que espacialmente se da en la figura de la yuxtaposición, la superposición y que figura un puro devenir sin canalización. Michael Marder, en un breve ensayo titulado “Deleuze’s Rhizomes, or in the Philosophical Defense of Trees” (Marder, 2016: 135-139) sostiene que la escisión tan fuerte de estas dos formas de lo vegetal dan a mal entender su propia estrategia puesta en juego en esa distinción: lo que haría Deleuze sería jerarquizar arbóreamente para poder privilegiar lo rizomático. Hay aquí dos cosas: (i) un malentendido, toda vez que es Deleuze mismo quien se preocupa en mostrar que lo arbóreo también se comporta rizomáticamente; (ii) por otra parte y sin desmedro de lo anterior, Marder, citando a Heidegger, refiere a la condición de los árboles. Estos, según el pensador alemán, son ónticamente verticales; y sin embargo, ontológicamente horizontales. La última observación es sumamente incisiva para la propuesta de Deleuze. Si lo que Heidegger observa tiene sentido, Deleuze estaría haciendo una distinción falsa, que vendría a contradecir su propia idea sobre la jerarquización. Es más, según Marder, esta nueva caracterización de lo arbóreo, como horizontalidad propia de lo vegetal, permitiría hablar de mejor manera de la disfuncionalización y del modelo tan caro a Deleuze, como lo es el cuerpo sin órganos (CsO) donde cada parte puede tomar cierta independencia a la vez que puede relacionarse con cualquier otra parte del cuerpo. Reconociendo este nivel de discusión y tomando en cuenta lo señalado por Marder, sería necesario tomar distancia para examinar esta doble faz del argumento de Deleuze: por un lado, hace un llamado a dejar de lado la lógica o el modo de pensar arbóreo en la tradición occidental, pero, a la vez, le es imperceptible como ya operaba por una forma que él mismo defiende sin titubeos, incluso pese a su observación de esta misma cuestión en *Rizoma. Una Introducción*.

**3.2.** A propósito de la iterabilidad: uno de los objetivos más característicos de la obra deleuziana era la de mostrar esa conjunción entre la repetición y la diferencia. La preocupación también fue compartida por la obra de Jacques Derrida. Evidentemente, las estrategias de ambos son opuestas: Derrida apuesta por una complicidad entre fenomenología y psicoanálisis, lo que Deleuze rechaza de plano. Sin embargo, no es menor observar cómo ambas estrategias no fueron meramente

“practicadas” por Derrida, sino que fueron objeto de una crítica desde sus principios más básicos (en el caso de la fenomenología, tanto su logocentrismo como su privilegio plenificador de la presencia y la consciencia como elemento clarificador). Derrida fue capaz de construir su propio programa filosófico en la crítica a estas nociones fenomenológicas y psicoanalíticas. Es sabido el reconocimiento que Derrida le da a Deleuze en su funeral:

Desde el principio, todos sus libros (pero sobre todo *Nietzsche, Différance et Répétition, Logique du sens*) fueron para mí no solo fuertes incitaciones a pensar, por supuesto, sino que en cada ocasión la experiencia turbadora, tan turbadora, de una proximidad o de una afinidad casi completa con las “tesis”, si puede decirse así, a través de las diferencias demasiado evidentes en aquello que llamaré, a falta de palabra mejor, el “gesto”, la “estrategia”, la “manera”: de escribir, de hablar, de leer quizás. Por lo que respecta, aunque esta palabra no es apropiada, a las “tesis”, y concretamente a aquella que concierne a una diferencia irreducible a la oposición dialéctica, una diferencia “más profunda” que una contradicción (*Différance et Répétition*), una diferencia en la afirmación felizmente repetida (“sí, sí”), la asunción del simulacro, Deleuze sigue siendo sin duda, a pesar de tantas diferencias, aquel de quien me he considerado siempre más cerca de entre todos los de esta “generación”. (Derrida, 2005: 235-236. La traducción es de Manuel Arranz)

Cabe sugerir en esta cercanía Derrida-Deleuze una apuesta por un desmontaje de cierta retórica del origen. El origen como lugar en que se devela la esencia —como dice Heidegger respecto de la obra de arte— es, justamente, tanto para Derrida como para Deleuze, un elemento del que tomar distancia y sospechar. No obstante, pese a la declaración de Derrida, Deleuze propone simplemente desconectarse de la lógica del origen, desactivar el origen como problema, a la vez que Derrida insistirá (desde *El problema de la génesis*) en una genetización compleja, en la búsqueda de la co-implicación entre el origen y el devenir, entre la filiación y la política. Al parecer, Derrida no optará por desactivar el familismo de manera radical, como sí lo propondrá Deleuze, sino que se limitará a mostrar las limitaciones y ficciones que operan en él, dejando abierta la promesa de un *de otro modo que filial*.

**3.3.** Sobre el parentesco y la filiación: durante el transcurso de este trabajo se ha escogido la vía de tematizar el origen como filiación. La estructura toda del origen,

abocada a un modo de pensar filial. La apuesta de ambos pensadores señala una forma de pensar de otro modo que filial. Derrida es el que muestra menos entusiasmo por esto, a diferencia de Deleuze, que propone una forma vegetal para poder promover el desencanto por esta filialidad (el rizoma). El argelino cree, en cambio, que el germen de disociación de lo familiar se encuentra en lo familiar mismo. La familiaridad contiene una desfamiliarización que la motiva y que se despliega junto con ella: tal es la deconstrucción y su legado autoinmunitario. No mantener un fuera de la familia, sino que ubicar el impulso antifamiliarista dentro de la familia. Una complicación que no puede resolverse si no en esa (es)cena familiar. Ahora bien, Derrida también hará uso de figuras vegetales para poder dar cuenta de esa complejidad, inclusive, duplicidad del origen: la *diseminación*, como la plurivocidad de sentidos que tiene una cuestión como la palabra “padre” o “hijo” será ensayada hasta hacerla estallar desde dentro en 1974, con *Glas*. La cuestión de la familia o la familiaridad no tiene un sentido estable, se trata más bien de una metaforicidad compleja —como aclarará en *Glas*, de apariencia *vegetal*:

“La relación de un hijo con su padre no es una unidad, un concepto, como por ejemplo, una unidad, un acuerdo sobre convicciones, una igualdad de principios y otras cosas semejantes, una unidad que sería solamente algo pensado y abstraído de lo vivo, sino la

relación viva entre seres vivos, la igualdad de la vida (*gleiches, Leben*); solo modificaciones de la vida misma, no la oposición de la esencia, sino una pluralidad de sustancialidades absolutas; el hijo de Dios es, por tanto, el mismo ser (*Wesen*) que el padre...”

Esta unidad no puede enunciarse en la lógica analítica y finita del entendimiento. En el juicio cuasi inconcebible “el hijo es el padre”, “el padre es el hijo”, no hay ni tautología formal ni heterología empírica. Esta síntesis *a priori* infinita es la condición de todos los juicios sintéticos *a priori*.

Desde el momento en que no puede enunciarse en la lengua abstracta del entendimiento, aquella requiere una suerte de metaforicidad. Más allá del concepto, esta metaforicidad ofrece también la condición de posibilidad de todo concepto determinado.

La metáfora sigue siendo todavía natural, física, de apariencia vegetal. (Derrida, 2016 [1974]: 94)

La cuestión de la figura vegetal aquí será un punto clave donde se encontrarán la perspectiva sobre la filiación de Deleuze y Derrida: ambos, estratégicamente, optarán por una perversa re-naturalización, haciendo uso de imágenes o figuras vegetales, que vendrán a contener la cuestión —ya no tan humana— de la filiación. El ejemplo de la desterritorialización de la orquídea deleuziana, mencionado más arriba, es también un caso en el que la filiación a sí desaparece en la reproducción inter-especie, la relación entre la orquídea y la avispa que la reproduce.

## Conclusiones

Las dimensiones biológicas y sociopolíticas de la filiación son las siguientes: el aspecto biológico está en la *pertenencia* a una especie, a la vez que la relación consigo de la vida, en la individuación. Las críticas desde la desterritorialización deleuziana al primer tópico, a la vez que las nociones críticas de sobrevida y autoinmunidad, afectan a esta dimensión. La dimensión sociopolítica de la filiación es la pertenencia a una familia, a un grupo o a una nación. Respecto de la familia, Derrida argüirá la función prescriptiva del acta de nacimiento, a la vez que la virtualidad de la filiación (¿quién podría asegurar que mi padre es realmente mi padre?). Sobre el aspecto político, se empeñó en mostrar las limitaciones propias de concebir la *pólis* como una hermandad, fraternidad o familia; una de esas limitaciones es la imposibilidad de incluir a la mujer en esa fraternidad (¿acaso es posible tener una amiga?).

A su vez Deleuze, respecto de la dimensión política de la familia, o la pertenencia a un grupo nacional, objetará la paranoia propia del fascismo (Deleuze, 2019a [1972]), así como la dimensión social antepondrá la

superposición de estratos propia del rizoma. El rizoma se expande horizontalmente, sin reconocer una arborización que lo concentre y lo haga elevarse, se mantiene en fuga. En la dimensión social, mantendrá la noción de micropolítica, el acercamiento a lo molecular, antes que a lo molar, para poder desentenderse de la filiación política.

Se ha dado un recorrido somero sobre las críticas de Deleuze y Derrida a la lógica de la filiación o al problema filosófico del familiarismo. Las críticas difieren en alcance y en estrategia, a la vez que confluyen con una promesa: la de un pensamiento de otro modo que filial. La promesa derridiana, a este respecto, será la opción de la indeterminación propia de la amistad. El proyecto deleuziano, en cambio, declara la orfandad ontológica del inconsciente, del deseo, y en general, de toda subjetividad. Las estrategias difieren, pues Derrida opta por saturar las combinaciones posibles de papá-mamá, llevarlas al colmo de sus absurdos necesarios, en *Glas*. Por su parte, Deleuze simplemente renuncia al aspecto filial del pensamiento, acercándose



más a una micropolítica, donde el devenir y el flujo de la vida dan rienda suelta a umbrales de indeterminación entre especies, individuos, sociedades y máquinas. En síntesis, Derrida no afirma ni niega el familiarismo, sino que lo continúa, lo deconstruye desde dentro, mostrando sus limitaciones y sin-sentidos. Deleuze lo niega y afirma una micropolítica sin filiación. Pese a las diferencias ya esbozadas, ambos confluyen en mostrar en el mundo vegetal la anomalía posible o imposible de la filiación. El rizoma es la constante

yuxtaposición de estratos sin diferencia. La simple continuidad inherente a la vida y el movimiento. A la vez que la diseminación es la constante saturación de sentido por una plurivocidad irresuelta. La apertura compleja al problema de la vida. Queda entonces por mostrar el modo en el que la figuración vegetal de la filiación tiene algo que decir sobre la familia, sobre las raíces y sobre cualquier pertenencia o parentesco; pero esa ya es otra investigación.

## Bibliografía

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Agustin, Academia Verlag.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019a). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2019b). *Rizoma*. Valencia, Pre-textos.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia, Pre-textos.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort. Seminaire (1975-1976)*. París, Seouil.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Limited Inc*. Santiago de Chile, Pólvora.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Clamor*. Madrid, La Oficina.
- \_\_\_\_\_. (2015). *El problema de la génesis en Husserl*. Salamanca, Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Chaque fois unique, la fin du monde*. París, Galilée.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1995). *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-textos.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín, Giulio Einaudi.
- Feuerhake, E. (2012). “Texto adentro: la cuestión del materialismo del Anti-Edipo”. *Revista Pensamiento Político* 3: 43-53.
- Freud, S. (1992). “Más allá del principio del placer”. En Freud, S. *Obras completas (vol. 18)*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hägglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. California, Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Los problemas fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente: una historia de la herencia*. Barcelona, Tusquets.

- Kant, I. (2006). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas, Monte Ávila.
- Klein, N. (1989). “El desarrollo de un niño”. En Klein, N. *Obras Completas, 1*. Barcelona, Paidós.
- Marder, M. (2016). *Grafts*. Minneapolis, Univocal.
- Pavez, J. (2015). “Jacques Derrida, un plus de vida”. *Síntesis. Revista de Filosofía* 9(1): 99-115.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido: Husserl Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus.
- Stark, H. (2015). “Deleuze and Critical Plant Studies”. En Roffe, J. y Stark, H. *Deleuze and the Non/Human*. Londres, Macmillan Publishers: 180-196.
- Trujillo, I. (2015). “Complicidad, complicación, coimplicación; políticas de la deconstrucción”. En Bórquez, Z. *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile, Pólvora.
- Vignola, P. (2020). “Entre síntoma y farmakón. La organología de la moral de Bernard Stiegler”. *Revista Colombiana de Bioética* 15(1): 1-13. DOI <https://doi.org/10.18270/rcb.v15i1.2683>
- Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction: Jacques Derrida and Life Sciences*. Albany, State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_. (2014). “The Text and the Living: Jacques Derrida between Biology and Deconstruction”. *Oxford Literary Review* 36/1: 95-114.